Vittorio Lauro - 5 Ott 2022

Il Maqlû: quarta parte

Il Maqlû: quarta parte

Vittorio Lauro

6. La rabbia del dio personale

Nel corso dell'analisi del *Maqlû*, come del resto di quasi tutta la produzione letteraria mesopotamica, si incorre in una figura piuttosto ricorrente, quale è quella del dio personale. Questa entità, che ha un ruolo fondamentale nell'assetto cultuale del *Maqlû*, svolge una funzione particolarissima che, aldilà delle apparenze, lo pongono in una posizione profondamente distante da quella del cristiano angelo custode[1], e si configura più che come un'entità di supporto all'individuo[2]. Abbiamo precedente spiegato come la strega fungesse, nel contesto della cultura mesopotamica, come spiegazione delle sfortune che colpivano il cittadino. Un'altra spiegazione largamente diffusa dei mali che colpiscono l'individuo è quella che viene definita "l'ira del dio personale". Con questa espressione si indica la condizione per cui la vittima, non più protetta dall'azione benefica del dio personale può essere soggetta all'azione delle entità malvagie o più semplicemente dei mali in senso lato. Analizzando il testo del *Maqlû* sembra delinearsi una fase in cui la strega è capace di provocare l'abbandono dell'individuo da parte del dio personale. Le informazioni contenute nel testo del *Maqlû* che attestano una connessione fra la strega e la rabbia del dio personale sono insufficienti per comprendere in maniera chiara tale relazione. In primo luogo, esattamente come è stato sostenuto per l'evoluzione della strega, è giusto osservare che la figura, e la relativa rabbia, del dio personale, muta con il passare del tempo e il mutare della società. Tale trasformazione può essere così riassunta: con l'indebolimento sociale di figure negative, quali ladri e banditi, i demoni subiscono un consequenziale indebolimento che li vede incapaci di rappresentare un vero pericolo per il cittadino; in questo modo con l'inizio del II millennio a.C. il dio personale risulta completamente capace di opporsi all'azione dei demoni[3] e se questi riescono a danneggiare la vittima questo è possibile solo per la decisione del dio personale di abbandonare il suo protetto, esplicando così la sua rabbia. In questo modo la capacità dei demoni e delle entità malvagie di danneggiare l'uomo non sono più interpretate semplicemente come mere sfortune, ma come il desiderio del dio personale di segnalare al cittadino la presenza di una colpa, conscia o

---

[1] Gli angeli, sistemati da Dionigi Areopagita nella "De coelesti hierarchia in novi cori gerarchici detti cori angelici, sono considerate le creature visibili con più alto grado di perfezione. Dotati di intelligenza e volontà propria, essi sono messaggeri della volontà di Dio e hanno la funzione di sorreggere il credente nella sua vita come appartenente alla comunità cristiana quanto di sostenere la Chiesa stessa. (da POPE, HUGH. "*Angels*." The Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. 1 Jul. 2008)

[2] Come spiegato di seguito nel presente paragrafo.

[3] Come già sostenuto nel paragrafo 1 la società mesopotamica proiettava nel cosmo le strutture della propria società: i demoni quindi erano la rielaborazione in chiave universale di tutti quegli elementi allogeni o indigeni che minavano la sicurezza della società, come appunto banditi e ladri.

inconscia, di cui si è macchiato[4]. In passato è stato sostenuto che la formulazione del concetto di colpa fosse estraneo alla civiltà sumerica e che tale nozione fosse da ricercassi nell'animo semitico, *in primis* accadico, della cultura mesopotamica[5].

In realtà dire che la rabbia del dio personale era dovuta ad un'infrazione dei codici comportamentali come causa delle sfortune del cittadino non esaurisce l'argomento, specialmente in relazione alla figura della strega, nonostante questa possibilità fosse considerata una alternativa realistica anche nell'ambito della cultura sumerica. Indubbiamente l'associazione di causa ed effetto nella relazione fra colpa e punizione acquista maggiore enfasi con il passare del tempo e maggiormente nei testi redatti in epoca Babilonese. Eppure la strega, dallo studio anche di altri testi, risulta capace tanto di agire nel momento in cui il dio personale priva il cittadino della sua benefica protezione, tanto di deviare lei stessa l'influenza del dio personale lontano dall'individuo. Alla luce di quanto detto e richiamando anche alle analisi precedentemente fatte,[6] la strega del *Maqlû* appare capace di provocare la rabbia del dio personale accusando il cittadino di una colpa, o genericamente di un'infrazione, innanzi al giudizio del dio personale. In ogni caso la relazione fra l'azione della strega e quella del dio personale non è così chiara e va analizzata seguendo le due principali tesi[7], l'una che colloca la colpa e la stregoneria come cause combinate della rabbia del dio personale, l'altra che invece vuole una relazione più stretta fra la strega e la rabbia del dio personale, come prodotti di una stessa origine.

Procediamo in primo luogo con la confutazione della prima tesi, che contrappone la colpa e la stregoneria. Esse sono parte di due differenti modi di pensare, l'uno concentrato sulle forze interne dell'individuo, l'altro su quelle esterne ad esso. Quando si parla di forze interne all'individuo si pone l'accento sull'infrazione di cui si è macchiato l'individuo; quando invece si richiama alle forze esterne ad esso si fa riferimento alla sua debolezza innanzi all'azione della strega e alla sua innocenza. In questo secondo caso l'azione dell'esorcista appare come un vero e proprio ricorso presentato innanzi al giudizio divino affinché venga dimostrata l'innocenza della vittima rispetto ad un'accusa avversa ed ingiusta mossa dalla strega, la quale assume l'immagine di un criminale che illegittimamente opprime la vittima all'interno del tribunale supremo, ovverosia la corte celeste.

Un altro modo di analizzare tale concetto è quello di considerare la relazione stretta che corre fra la stregoneria e la rabbia del dio personale. In quest'ottica i due fenomeni appaiono come le due facce della stessa medaglia: nonostante in nessun testo si dica chiaramente che la strega è il prodotto della rabbia del dio personale, tale osservazione viene comunque fatta alla luce di quanto dedotto da alcuni passaggi riportati in testi sull'argomento. Ma sono proprio le analisi effettuate su questi passi che sollevano la questione riguardo la collocazione della strega come una causa della rabbia del dio personale intesa come una giustapposizione successiva alla stesura del testo

4 JACOBSEN, 1995.
5 VON SODEN, 1935.
6 C.f.r. paragrafo 5
7 Seguendo il percorso logico seguito da ABUSH, 2002.

originale[8]. L'analisi della progressiva trasformazione dei testi nel corso del tempo[9] ci permette di osservare come la strega e la stregoneria assumano il ruolo di causa ultima della rabbia del dio personale. Solo alla luce di tali confronti sappiamo che tale stretto legame fra il primo fenomeno, la strega, ed il secondo, la rabbia del dio personale, è per lo più apparente. E' comunque possibile che liquidare tale seconda ipotesi in questo modo sia scorretto, e che la nuova immagine della strega capace di provocare la rabbia del dio personale celi un mutamento nella natura teologica che la sottintende. In questo caso i mutamenti religiosi concorsi col passare del tempo confuterebbero la prima tesi esposta in questo paragrafo: la strega cioè è capace di influenzare il dio personale negativamente nei confronti della vittima. Se tale ipotesi dovesse rivelarsi esatta il margine che delimita la fine del potere della strega e l'inizio del potere del dio personale diverrebbe più sfumato e conseguentemente verrebbe a indebolirsi l'immagine del dio personale.
Proprio per questo sua funzione sostanziale diviene interessante chiarire meglio la figura del dio personale e il suo mutare nel corso del tempo, poiché esso si colloca come il quarto attore del *Maqlû*, il quale ricopre un ruolo fondamentale se non per il suo agire diretto, per lo meno con la sua azione indiretta. Ciò è stato grossomodo accennato nel paragrafo 2 e verrà qui di seguito approfondito poiché proprio dall'analisi del dio personale si potranno muovere i primi passi in direzione di un'analisi del testo che indaghi sull'aspetto psicoanalitico che si cela dietro ad esso.
Il dio personale è una proiezione del potere individuale della persona, è il momento più alto della coscienza della persona, è l'aspetto divino di una persona che viene esternato per poter essere compreso, tanto concettualmente che culturalmente. Il dio personale riveste inoltre un altro ruolo fondamentale: la personificazione della forza di una persona, intesa anche come forza di procreazione. Sotto tale aspetto esso si pone anche come il dio di una tribù o di un gruppo familiare; riguardo a quest'ultima funzione, il dio personale assurge, nell'ambito di un'analisi di stampo freudiano, a garante delle norme morali esattamente come il Superego. Ma l'immagine del dio personale non si esaurisce con queste osservazioni, poiché esso è anche lo specchio dell'uomo fortunato e di successo, l'idea stessa, fattasi figura umana, di colui che riesce a produrre risultati e ad avere successo nella società[10].

6.2.1 Il sistema di anime multiple esterne

Partendo dal lavoro di Abusch**[11]**, che ha ripreso analisi precedentemente compiute da Bottéro e Oppenheim, si possono affermare le presenti considerazioni che puntano a esplicare in maniera esaustiva il sistema delle anime multiple esterne basandosi su un principio di forma psicologica dell'essere umano.
Nel suo *Ancient Mesopotamia***[12]** [13]Oppenheim aveva già precedentemente affrontato l'argomento

---

[8] E' questo il caso ad esempio di F. KÖCHER, 1980.
[9] C.f.r. T.ABUSH, 2002, P. 40-43.
[10] C.f.r. JACOBSEN, 1995, P. 203.
[11] ABUSCH, 1998.
[12] OPPENHEIM, 1964, P. 198-206.
13 VON SODEN W. , 1963.

secondo le seguenti linee principali. Quattro entità proteggono l'uomo e gli assicurano uno stato di benessere ingerendo tutto ciò che lo compone internamente ed esternamente, quindi anche persone e beni. Esse sono:

ilu (m)	*lamassu* (f)
ištaru (f)	*šēdu* (m)

Non necessariamente i quattro nomi ricorrono insieme, anzi, spesso nei testi uno o più sembrano essere impiegati per indicare tutti e quattro. L'uomo interagisce con l'esterno ed è capace di realizzarsi nel mondo grazie a questo sistema di anime multiple esterne: partendo dal confronto con quanto prodotto dalla cultura giudaico-cristiana e quella greco-romana Oppenheim dimostra come un sistema ad anime multiple esterne sia presente anche in quelle culture così distanti dal novero delle culture mesopotamiche[14] .
Lo studioso pone in relazione l'entità della cultura greca nota come *eudaimon* con il primo dei quattro nomi prima elencati, ovverosia *ilu*. Tale creatura è assimilabile all'evento fortunato; alla capacità, inconsapevole, di evitare un pericolo[15]. Dopo Oppenheim l'argomento non è stato ulteriormente approfondito, con la sola eccezione di F. Saggs[16], Jacobsen[17] e Klein[18] che svolsero analisi simili ma nell'ambito del mondo sumerico, creando in questo modo una connessione fra quanto da loro elaborato e quanto osservato da Oppenheim. La *summa* del lavoro svolto da questi studiosi porta alla definizione di due aspetti, l'uno oggettivo, l'altro soggettivo del fato destinato all'uomo: ed il "dio personale" riassume in se i due aspetti, sia quindi nel momento in cui si parli del benessere scaturito da eventi fortuiti, sia nell'ambito della forza di volontà dell'individuo nel perseguire i suoi scopi. E' da compiersi un'analisi sulla terminologia[19] utilizzata per esprimere il "dio personale" in quanto in essa ritroviamo quegli aspetti che vedono tale entità anche come fonte da cui l'individuo trae la sua origine. L'entità da cui l'individuo prende inizio, il cosiddetto "dio personale", è originata dal modo stesso con cui l'uomo è stato creato: il sangue e la carne del dio ucciso, con cui gli dèi demiurghi impastano l'argilla che plasmeranno in forma umana, infondendovi la vita[20]. Il rapporto dell'individuo con quest'entità divina è segnato dall'abbandono

---

[14] *Ibid.*, pp. 199-201.
[15] Al punto che con l'espressione *ilānû* verrà indicata semplicemente una persona fortunata.
[16] H. W. F. Saggs, nell'articolo *"External Souls" in the Old Testament*, Journal of Semitic Studies 19 (1974), pp. 1-12, in cui erano fatti riferimenti alla cultura mesopotamica.
[17] JACOBSEN, 1976, P. 155.
[18] KLEIN, 1982, P. 295-306.
[19] dingir-sag-dù-ni = *ilum bānišu* "il dio che lo ha creato" e la sua controparte femminile ama-dím-ma-ni = *ummu bānītišu* "la madre (qui entità divina) che lo ha generato".Il verbo *banû* ha un'area semantica più vasta dei verbi sumerici ad esso corrispondenti, sag-dù e dím, ma – rileva Klein, *loc. cit.* – come il verbo *alÂdu* "generare" (sumerico: tu(d)), nelle forme *abu Âlidu* e *ummu Âlittu* "padre e madre che lo hanno messo al mondo", non venga impiegato in tali contesti, segno che l'attività delle entità è tenuta distinta da quella dei relativi a-a-ugu e ama-ugu "padre e madre naturali".
[20] Rinvio al lavoro di P. MANDER *"Con la sua (= del dio ucciso) carne e il suo sangue la dèa BÊletilÎ impasti l'argilla"(IåâÎrÎåu u dÂmÎåu / ∂BÊletilÎ liballil †i††a*), in: *Dei ignoti – riflessi nello specchio oscuro*, Convegno 19-23 Settembre 2001, Eranos Jahrbuch, in stampa, ®® a.3 e.

da parte di questa, qualora egli perda la sua purezza rituale. Altrove[21] P. Mander ha ripreso l'affermazione di Eliade[22], che considera quest'entità divina non estranea ed aliena all'individuo, ma al contrario la sua "parte" più profonda[23] .

6.2.2 Il male e la fonte del male (considerazioni di natura psicoanalitica)

Il *Maqlû*, si è detto, è un testo ricchissimo. Esso non solo permette di indagare alcuni degli aspetti della società del Vicino Oriente Antico, ma funge anche da guida attraverso il mondo della stregoneria. Il *Maqlû* è in sostanza, nel suo compito distruttivo nei confronti della strega, uno dei più completi compendi riguardo alla strega, al suo mondo e alla sua cagione d'essere. Il *Maqlû,* e tutti i testi simili, che puntano alla distruzione delle entità malvagie, si vedono difatti costretti, per favorirne la distruzione, a indagare la natura dei demoni, e delle varie entità sovrannaturali che minacciano l'uomo mesopotamico. Queste creature, analizzate da un occhio moderno, risultano essere la materializzazione di un malessere intrinseco agli individui stessi. Esse erano l'idealizzazione di quelle stesse turbe di cui soffre l'uomo di oggi, filtrate allora non dall'occhio della scienza occidentale, ma dal complesso cultuale dell'epoca.
Le prime considerazioni sono state fatte su quelli che potremmo definire "movimenti ripetitivi". Si tratta in sostanza di disturbi motori che provocano l'iterazione nevrotica di una data azione o di un dato gesto; tale fenomeno definito come "agitazione psicomotoria" è in genere associato a stati depressivi e di disordine psichiatrico. Tale manifestazione è stata osservata non solo nel mondo moderno ma anche nella tradizione letteraria di culture distanti da quella presente nel tempo e nello spazio. Michael Barrè[24] osserva come simili stati siano rintracciabili anche nella cultura mesopotamica, *in primis* in quella sumerica, a partire dall'ABZU PELAM[25]. In questo poema bilingue viene mostrata d'un tratto la dea Damgalunna in seguito alla distruzione del luogo di culto a lei dedicato e ci viene descritto un atteggiamento isterico della dea che, fra le lacrime, cammina "avanti e indietro" ripetutamente fra le rovine del suo tempio. Questo atteggiamento, di camminare avanti e indietro, ripetutamente, viene a definirsi come un vero e proprio *topos* narrativo, atto a descrivere uno stato di smarrimento e depressione, all'interno della tradizione letteraria mesopotamica. L'affermazione di tale tema ricorrente è testimoniata da fatto che lo ritroviamo

---

[21] MANDER, 1998, P. 231.
[22] M. Eliade, nel cap. V del *Trattato di storia delle religioni*, "Le acque e il simbolismo acquatico" (pp. 193-221 dell'ed. it., ripreso in *Immagini e simboli*, pp. 135-141 dell'ed. it.), esponendo le interpretazioni di detto simbolismo, presenta una stratificazione metafisica della manifestazione formale, riassumibile in stati deiversi: lo stato pre-formale, cui segue lo stato virtuale, proprio dell'acqua, vale dire quello precedente e sottostante la creazione, e, infine, lo stato formale vero e proprio, situato ad un livello "superiore" a quello dell'acqua (l'immagine è quella di un'isola, manifestazione formale che appare sostenuta dalle e sulle acque (manifestazione virtuale). In *Storia delle credenze religiose* vol. I p. 96 (ed. it.), lo studioso si esprime affermando l'essenziale unità del dio personale con l'individuo da questi "protetto".
[23] Cfr. P. MANDER, *General Considerations on Main Concerns in the Religion of Ancient Mesopotamia*, in: S. GRAZIANI ed., *Studi in Memoria di P. L. G. Cagni*, Vol. II, Napoli 2000, pp. 635-64, in part. pp. 646-649 e id., *"Con la sua (= del dio ucciso) carne* ... cit.® b.3.
[24] BARRÈ, 2001.
[25]Linee 57-59 da – COHEN, 1998, P. 52 E 59.

ancora nell'ELUM DIDARA[26], nell'URUHULAKE di INANNA[27] ed ancora nell'ASHER GITA[28]. Tale rappresentazione caratteristica entra anche nella serie delle lettere nel momento in cui viene utilizzata da un prete che invoca il re di Larsa, Rim-Sin, di far cessare il suo esilio a Durum. Nel descrivere la sofferenza che tale stato di privazione gli provoca riferisce "il mio corpo è come morto; cammino, chino, avanti e indietro"[29]. Questo particolare comportamento denuncia episodi depressivi, generati da traumi o situazioni di stress prolungato. Ciò si manifesta con i succitati casi di iterazione di un gesto che denuncia indecisione e difficoltà a elaborare il distacco e la perdita. Le stesse problematiche possono anche manifestarsi sotto forma di affaticamento o di ritardo, sia dal punto di vista motorio che mentale. Simili descrizioni le ritroviamo anche nella letteratura accadica, talvolta associate a fenomeni di apprensione e paura: è questo il caso dell'epica di Ghilgameš, dove l'eroe, incapace di accettare la morte dell'amico Enkidu prende a ad allontanarsi per poi tornare ogni volta presso il corpo del compagno d'avventure (VIII ii 19-20). La descrizione di uno stato confusionale raggiunge probabilmente il suo apice nell'*Enuma eliš*, In questa opera vediamo rappresentato il senso di smarrimento e di perdita innanzi all'imminente catastrofe e come gli individui scivolino nell'apatia. Vittime in questo caso della psicosi sono gli dei a cui è giunta notizia che Abzu è intenzionato a sterminare tutte le giovani divinità. Questi ultimi, riuniti in assemblea, ci vengono mostrati vagabondi e silenziosi, ammutoliti e incapaci di reagire. Tutti questi episodi mostrano come il concetto di psicosi ed anche di mania collettiva non fosse alieno alla cultura sumero-accadica. Tali fenomeni erano considerati parti dell'esistente esattamente come oggi, semplicemente trattati sotto uno sguardo diverso e sicuramente non psicoanalitico. È comunque innegabile che i dotti mesopotamici dovevano rendersi conto dell'aspetto psicologico del rituale, come sostenuto da M. J Geller[30] che analizza un interessante parallelo fra Freud e la magia mesopotamica. Il suo lavoro parte dalla raccolta di incantesimi nota come *Utukku Lemnutu*: tali formule sono interpretate sotto l'aspetto terapeutico che dovevano avere nei confronti della vittima. L'*Utukku Lemnutu* si presta benissimo per iniziare un breve *excursus* che metta a confronto le genie demoniache con le patologie che rappresenterebbero, poiché solo in questa opera le entità maligne sono trattate in maniera così esauriente. In questo testo ci viene presentato il demone *utukku*, rappresentato talvolta come un fantasma, talvolta come un araldo degli dei e talvolta ancora come un ladro. Si tratta una creatura a metà strada fra l'umano e il divino, di forma indefinita e indefinibile, che vive negli anfratti e che non si mostra mai palesemente. La natura amorfa è una caratteristica comune dei demoni, come ad esempio il demone *alu,* anche questo presente nel testo analizzato da Geller. Questo demone è probabilmente il più freudiano di tutti i demoni mesopotamici a causa delle implicazioni sessuali legate alla sua natura. *Alu* è difatti il demone che ruba il sonno, che scivola nei letti degli uomini e ha rapporti con loro, che si accovaccia sugli uomini e gli urina contro. Questa creatura disgustosa rappresenta un groviglio malevolo di sensazioni sgradevoli che riguardano tutte la sfera

[26] Linee b+160-62 da M.E. COHEN op. Cit. pp. 180 e 184
[27] Linee 12-16 da M.E. COHEN op. Cit. pp. 651 e 662
[28] Linee 100-105 da M.E. COHEN op. Cit. pp 710 e 720
[29] HALLO, 1991, P. 384-385.
[30] GELLER, 1999.

privata dell'individuo: il sonno, il sesso, l'evacuazione, tutti aspetti personalissimi che in questo caso divengono il focus della sofferenza. Osservando tali percezioni di fastidio si va delineando nel demone *alu* la figura freudiana dell'inconscio che reagisce al noto fenomeno del "rifiuto". Tale meccanismo mentale si attiva nel momento in cui l'evento traumatico viene sepolto e l'inconscio, ogni volta che percepisce un elemento ricollegabile al trauma, manda segnali di disturbo al soggetto; messaggi che si materializzano sotto forma di ansia e immagini che tormentano la persona nella sua sfera più intima. Ognuno di questi demoni, come si è detto, coincide con un particolare malessere o disturbo, che può essere di natura fisica, il più delle volte, o di natura sociale, come nel caso del demone *Asakku*. Tale creatura spingeva l'uomo a violare i tabù, a infrangere le regole del vivere civile. Tale demone rendeva il cittadino insofferente ai dettami e lo spingeva verso la morsa dell'immoralità. Il demone *Asakku* nasconde in se quindi l'agire di un individuo che mostra atteggiamenti sociopatici: è quindi la materializzazione dell'uomo che vive con difficoltà la società in cui vive, la vera antitesi del dio personale[31]. In generale del demone si dice abbia paura di camminare fra la gente, di andare da casa a casa e, al contempo, vive nelle case, nascosto e invisibile, attorcigliato come un serpente. L'arrivo del demone in una casa viene descritto sostanzialmente come l'interruzione del normale svolgimento della vita familiare e la rottura dei rapporti su cui questa si regge: la normale sessualità fra i consorti si interrompe, segue poi l'insonnia e la "depressione", che è descritta come una coltre di fumo la quale avvolge l'uomo. Il demone si realizza quindi come il prodotto di una mente depressa ma anche, come nel caso di *Ardat-Lili*, di un individuo insoddisfatto che giustifica con il demone la materializzazione onirica di fantasie sessuali con creature seducenti e al contempo orribili, celando, in un'interpretazione più fedelmente freudiana, addirittura un desiderio represso di un rapporto illecito, forse di un incesto. Proseguendo con la definizione di entità malevoli specifiche associate a particolari sintomi di disturbi psicopatici osserviamo un brano che se rientra nel canone della cultura più specificamente neo sumerica è comunque parte integrante della cultura mesopotamica che ha prodotto il *Maqlû*. Si tratta di alcuni incantesimi tratti da un brano di Ur III[32]. La prima importantissima osservazione è che in questo caso non sono presenti i tipici demoni di cui prima abbiamo parlato, né altri demoni caratteristici della tradizione sumero-accadica come *maškim hul* o *dim-me* o ancora *lìl-là*. Troviamo invece nuove figure come il demone *Namtar* responsabile, secondo quanto sostenuto nella lista di incanti, di provocare mal di testa e paralisi; o ancora il demone *Samana* portatore generico di malattia e malessere.[33] Volendo procedere nello scopo di questo paragrafo, che è quello di trovare un parallelismo fra le entità maligne prodotte dalla cultura sumero-accadica e quelli che oggi sono comunemente definiti disturbi psicologici, prendiamo in esame il lavoro di Kinnier Wilson[34] . Wilson analizza il brano pubblicato da Franz Kocher nel terzo volume dell'opera *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* a Berlino nel 1964. In esso è descritto un tipico caso in cui la vittima, colpita da un'innumerevole

---

[31] Così come questi viene analizzato nel paragrafo 6.2
[32] VAN DIJK & GELLER, 2003.
[33] c.f.r. per maggiori approfondimenti Johannes J.A. Van Dijk e Markham J. Geller op. cit. pagg. 1-4
[34] RITTER & WILSON, 1980.

quantità di sciagure, si rivolge alle divinità in cerca di aiuto e conforto. Questo brano è importante, non tanto per la determinazione di entità malevoli che permettano parallelismi fra il morbo e il demone, quanto per l'approccio metodologico sviluppato da K. Wilson nel corso dell'intervento. Fra i sintomi che denunciano che la vittima sia stata colpita da un attacco di stregoneria sono visibili i segni di quello che in opere moderne di medicina sono considerati stati ansiosi provocati da traumi psicologici[35]. Nel brano K. Wilson isola due espressioni in particolare:la prima *minatū.šu ittanašpakā* che è concettualmente traducibile con "se le sue membra si liquefanno" nel senso che divengono deboli, o, se si preferisce, pesanti; e la seconda espressione *amat iqabbû imašši* ovvero sia "se il soggetto analizzato perde le parole che tenta di pronunciare". Entrambi gli stati fisici vengono, oggi come oggi, ricollegati a stati ansiosi ben precisi. Il primo caso è tipicamente riscontrabile in quei soggetti che hanno subito forti traumi psicologici e che li rendono incapaci di affrontare, almeno ad un livello inconscio, taluni aspetti della vita. Nei moderni casi analizzati questo stato d'animo è stato osservato in coloro che sono tornati reduci dalla guerra del Vietnam[36]. Il secondo caso invece è tipico di quello stato ansioso che sfocia nell'insicurezza e viene generalmente definito come "blocco", tipico oggi giorno di molti studenti sottoposti ad una situazione di verifica[37]. Abbiamo voluto presentare tali osservazioni per soffermarci su una riflessione prima di procedere nel nostro lavoro: abbiamo più volte ricordato nel corso della presente tesi che l'esorcistica non era altro che un aspetto della medicina, il quale si occupava di curare il malato in tutti gli aspetti della vita quotidiana. La vita del cittadino mesopotamico era animata di sovente da guerre, carestie, perdita di un parente o di un figlio, condizioni di disagio sociale, e al contempo questa stessa vita era collocata in un ambito urbano che poteva spingere l'uomo verso l'alienazione, l'insoddisfazione e comportamenti sociopatici. Questi mali sono caratteristici di tutti i popoli della terra. L'uomo moderno ha però arricchito la percezione di sé e del mondo con termini come "coscienza", "inconscio", "psicosomatico", che oltre ad avere un'indubbia funzione tecnica nell'analisi dei fenomeni della mente umana, hanno soprattutto il grande merito di sostenere psicologicamente l'uomo. L'uomo di oggi può infatti essere, in questo modo, rassicurato in quei momenti in cui il cervello, posto in una situazione di crisi, manda segnali incomprensibili, talvolta terrificanti, quando cioè l'individuo si vede oramai incapace di controllare finanche il suo stesso corpo. È opportuno riuscire a immedesimarci nell'uomo mesopotamico e a comprendere quanto questi eventi dovessero minare l'equilibrio fra benessere mentale e fisico così faticosamente raggiunto. Al contempo bisogna capire quanto fosse del tutto naturale, ignorando i concetti della moderna psicoanalisi sovra citati, supporre l'intervento di creature maligne e invisibili che provocassero dall'esterno tutti questi danni. Un riflesso di questa realtà è visibile moderni in quelle sacche anche in epoca contemporanea non ancora raggiunte dalla cultura medica moderna. Presso queste culture ancora oggi il sogno è vissuto come tramite con i defunti e la follia come la benedizione di poter vaticinare elargita da qualche santo protettore, erede degli antichi dei pagani. Il male, o per meglio dire quello che l'esorcistica mesopotamica tratta

[35] CURRAN & PARTRIDGE, 1963, P. 242.
[36] GRINKER, 1966, P. 130.
[37] SPIELBERG, 1966, P. 369.

come il male, non è solo però il frutto di un evento traumatico che avendo lasciato il segno nella persona la induce a sofferenze e disturbi psichici. Esistono altri fenomeni che sono ascrivibili a disturbi caratteriali e la cui manifestazione si cela in particolar modo dietro alcuni brani[38] da cui è possibile ricostruire il fenomeno della "proiezione"[39]. In questo caso il soggetto prova, ad esempio, risentimento nei confronti di uno o più oggetti e, non riconoscendo consciamente tale sensazione o non potendolo fare, carica gli oggetti di quella stessa sensazione, stavolta rivolta verso lui stesso. In altre parole, l'espressione "io li odio" si trasforma ben presto in "loro mi odiano ed è per questo che io li odio". Se si considera che in moltissimi testi, non in ultimo il *Maqlû* una delle manifestazioni che induce la vittima a credere di essere stata stregata è la percezione che la gente non lo ascolti più, che non si dia credito alle sue parole. Alla luce di quanto esposto è facile scorgere dietro questo genere di affermazioni la possibilità di un fenomeno di "proiezione". Parallelamente un'altra causa di malessere può essere provocata da disturbi neuropsichiatrici che nulla hanno a che vedere con fattori esterni. Fra questi c'è la "schizofrenia", di cui uno dei principali sintomi è l'incapacità di collocare gli eventi, e gli errori, della propria vita in un modello comportamentale comunemente accettato. Il risultato è che lo schizofrenico si reca dal dottore in cerca di una soluzione quando in realtà, ad esempio, dovrebbe recarsi dalla polizia[40]. Proprio l'esempio ora mostrato è riscontrabile in alcuni testi dove gli esorcisti sono chiamati a dirimere problemi legali più che medici e si va delineando la figura, fondamentale come poi vedremo più avanti, del "tessitore di malizie", il *bel lemutti*. Colui che, spesso una persona appartenente ad una classe sociale più agiata del soggetto, lavora contro il cittadino cercando di demolirlo moralmente e socialmente. Il cittadino si sente vittima di una vera e propria congiura ai cui mandanti il soggetto, psicotico, si riferisce semplicemente con l'espressione "loro"[41]. Concentriamoci ora sulla figura della strega. In questo caso essa è intesa come il prodotto della mente umana, adottata come scusa e spiegazione per taluni fenomeni relativi alla vittima. Tali fenomeni sono altrimenti inspiegabili per il cittadino, secondo un procedimento simile a quello che ha condotto i preti d'Europa alla formazione dell'immaginario della strega. Inteso in questi termini il *Maqlû* è paragonabile ad un libro di psichiatria che esorcizza, stavolta in accezione psicologica, la figura della strega per conto del paziente. Ciò avviene specialmente in quella parte del rituale che prevede il rogo dell'immagine della strega e la sua completa distruzione. È molto interessante a tal proposito la considerazione fatta da K. Wilson[42] nel momento in cui sostiene che il *Maqlû* si distingua per motivi di natura psicoanalitica dall'opera *Šurpu*. Quest'ultima può essere definita, ad una prima analisi, la gemella del *Maqlû.* Nello *Šurpu*, secondo formule simili a quelle utilizzate nel *Maqlû* viene programmata l'esecuzione del rituale che porterà alla distruzione del male. La grande differenza fra i due rituali è l'assenza della strega nello *Šurpu* e tale differenza è per K. Wilson sostanziale. Il *Maqlû* è un testo che cela il desiderio di porre rimedio a disturbi derivanti da psicosi così come le abbiamo fino a questo momento descritte, nell'opera *Šurpu* invece l'assenza della

---

[38] Ebeling, Appt. W. MORGAN, 1915 e 1931 (KAR,Nos 43:1-20 e 63:1-18).
[39] WILSON,1965, PP 289-98.
[40] D. CURRAN E M. PARTRIDGE, 1955 P. 204.
[41] WILSON, 1965, PP. 289-98.
[42] KINNIER WILSON op. cit.

strega indica l'ingresso in una sfera più intima e interna, si parla quindi in questo secondo caso di neurosi e stati psicopatici. Possiamo infatti ritrovare, nelle descrizioni di questa seconda opera alcune figure canoniche della psichiatria moderna: il bugiardo patologico, il cleptomane, il mistificatore sociale e il maniaco sessuale e ancora figure modernissime come l'ossessivo compulsivo.
In conclusione, a seguito di questo breve *excursus* attraverso il pensiero di coloro che hanno messo in relazione scienza esorcistica e psicoanalisi, torniamo al *Maqlû* ed alla strega. Abbiamo difatti analizzato la figura della strega sotto un aspetto storico e culturale[43], sotto un profilo giuridico[44], ed infine l'abbiamo collocata in un complesso psicoanalitico. In questo ultimo caso la strega va a ricoprire il ruolo di forza catalizzatrice, ove le vittime di disturbi neuropsichiatrici alienano in questa figura i loro disturbi e dove gli stessi esorcisti, posti innanzi a malattia di cui ignorano la causa, tendono a collocare la fonte del male che affligge il cittadino. Non c'è da stupirsi, a nostro avviso, che la strega (o lo stregone) abbia fatto parte del bagaglio culturale dell'intera civiltà umana e neanche che presso molte culture, non ultime quelle più prossime a noi nella zona del napoletano, la figura di un'entità malevola esterna sia il capro espiatorio perfetto per quelle piccole sciagure quotidiane come per le piccole e grandi psicosi che ci affliggono. Dallo iettatore moderno alla strega mesopotamica, si cela dietro queste figure emblematiche il desiderio di nascondere, *in primis* a noi stessi, la coscienza di essere vulnerabili.

[43] c.f.r paragrafo 4.
[44] c.f.r. paragrafo 5.

Bibliografia

ABUSCH, T. (1998). *Ghost and God: Some observations on a Babylonian Understanding of Humane Nature*. In A. I. Baumgarten, J. Assmann, & G. G. Stroumsa, *Self, Soul & Body in Religious Experience* (p. 363-383). Leiden: Boston Koln.

ABUSH, T. (2002). *Mesopotamian Witchcraft, Toward an History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*. *Ancient Magic and Divination vol.5*.

BARRÈ, M. (2001). "Wandering about" as a Topos of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible. *Journal of Near Eastern Studies*, 177-187.

COHEN, M. (1998). *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, vol. 2.* Potomac: Capital Decision.

CURRAN, D., & PARTRIDGE, M. (1963). *Psychological Medicine: an Introduction to Psychiatry* (V ed.). Edimburgh and london.

GELLER, M. J. (1999). Freud and Mesopotamian Magic. (U. C. Department of Hebrew and Jewish Studies, A cura di) *Mesopotamian Magic*.

GRINKER, R. (1966). The Psychosomatic Aspect of Anxiety. In C. D. Spielberg, *Anxiety and Behaviour.* New York.

HALLO, W. W. (1991). The Royal Correspondence of Larsa: the princess and the Plea. In D. Charpin, & F. Johannes, *Merchands, diplomats et empereurs: Estude sur la civilitation mesopotamienne offers à Paul Garelli.* Paris: Editions Recherches sur le Civilitations.

JACOBSEN, T. (1976). *The Treasures of Darkness.* New haven & London.

JACOBSEN, T. (1995). Mesopotamia. In H. e. Frankfort, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man* (p. 125-2019). New York: Scribner.

KLEIN, J. (1982). Personal God' and Individual Prayer in Sumerian Religion. *Archiv für Orientforschungen – Beiheft 19*, 295-306.

KÖCHER, F. (1980). Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen. In N. P. Stol, *Band 5/6 Keilschrifttexte aus Ninive 1 und 2.* Berlin-New York: Walter de Gruyter.

MANDER, P. (1998). 60 anni da Cosmologia e alchimia babilonesi: prospettive di ricerca. In A. e. alii, *Confronto con Mircea Eliade* (p. 231). Milano: Jaca Book.

MANDER, P. (2000). General Considerations on Main Concerns in the Religion of Ancient Mesopotamia. In S. Graziani, *Studi in Memoria di P.L.G. Cagni Vol.II* (p. 646-649). Napoli.

OPPENHEIM, A. L. (1964). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization.* Chicago - London.

POPE, H. (1907). Angels. In *The Catholic Encyclopedia vol.1.* New York: Robert Appleton Company.

RITTER, K., & WILSON, K. J. (1980). Prescription for an Anxiety State: A Study of BAM 234. *Anatolian Studies, Vol. 30 Special Number in Honour of the Seventieth Birthday of Professor O. R. Gurney*, p. 22-30.

SPIELBERG, C. (1966). The effects of Anxiety on Recall. In *Anxiety and Behaviour.* New York: Academic Press.

VAN DIJK, J. J., & GELLER, M. J. (2003). *Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena.* Wiesbaden: Harrossowitz Verlag.

VON SODEN, W. (1935). Religion und Sittlichkeit nach den Anshauungen der Babylonier. In *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens.*

VON SODEN, W. (1963). Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur. *Baghdader Mitteilungen 3*, 148-156.

W. MORGAN, *Warden of the United States Penitentiary at Leavenworth*, Kansas 1915 e 1931(KAR,Nos 43:1-20 e 63:1-18).

KINNIER, WILSON, *An Introduction to Babylonian Psychiatry*, Assyriological Studies (= Studies in Honor of Benno Landsbeger)21 Aprile 1965 H. Güterbock and T. Jacobsen. Chicago : University of Chicago 16 (**1965**)

D. CURRAN E M. PARTRIDGE, *Psychological Medicine* (IV ed.)Londra Ed, E & S Livingstone 1955

KINNIER WILSON, *An Introduction to Babylonian Psychiatry*, Assyriological Studies (= Studies in Honor of Benno Landsbeger)21 Aprile 1965 H. GÜTERBOCK AND T. JACOBSEN. Chicago : University of Chicago 16 (**1965**), 289-98